

Bogdan Szlachta

Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Jagielloński

BRYTYJSKA WIELOKULTUROWOŚĆ?

1. Na początek kilka zastrzeżeń. Tekst został przygotowany na konferencję, w trakcie której mają być prezentowane problemy wielokulturowości w wielu krajach położonych na kilku kontynentach. Niniejszy tekst mieści się w tej tematyce, traktuje bowiem o współwystępowaniu wielu grup imigranckich w Wielkiej Brytanii, choć nie porusza kwestii współwystępowania w tym kraju kultur, które miałyby być kojarzone ze „szkockością”, „walijskością” lub/i „angielskością” jako trzech różnych kultur odwołujących się do różnych tradycji, mających własne języki, a nawet w pewnym zakresie odmienne systemy prawne. Bo też zagadnienie wielokulturowości, które autor tekstu starał się badać na podstawie literatury powstałej w Wielkiej Brytanii w ciągu ostatnich trzydziestu bodaj lat, zasadniczo nie jest związane z tymi różnicami, lecz ogranicza się do analizy empirycznych faktów związanych z migracją z Azji i Ameryki do Wielkiej Brytanii, a zwłaszcza ich konsekwencji dla teoretycznych ujęć dotąd nieznanych literaturze brytyjskiej. Idzie zatem nie tyle o zaprezentowanie statystycznych danych lub (nawet) przemian polityki prowadzonej przez kolejne rządy brytyjskie wobec imigrantów, ile o przedstawienie pewnego projektu teoretycznego znajdowanego i szeroko dyskutowanego w literaturze brytyjskiej w ostatnich latach. Projektu zawierającego wiele elementów obecnych w debacie prowadzonej wcześniej w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych Ameryki, opierającego się w wielkiej mierze na kategoriach wypracowanych w tamtej debacie, a mającego – co zauważa wielu jego krytyków – osobliwe znaczenie nie tylko dla Wielkiej Brytanii lub „brytyjskiej tradycji” (lub nawet „brytyjskości”), ale także dla podstaw „tradycji Zachodu”. Jak zauważają niektórzy krytycy, omawiany projekt narusza fundamenty „tradycji liberalnej” odwołującej się (uzasadniającej) do równości wobec prawa (względnie jednolitego systemu prawnego) oraz do prymatu praw indywidualnych wobec praw grupowych. Co więcej, koncepcja ta, kojarzona w Wielkiej Brytanii przede wszystkim z analizami Bhikhu Parekha i Tariqa Modooda, do wypowiedzi których odwołamy się w niniejszym tekście, prowadzi – na co znów zwracają uwagę warci wysłuchania krytycy – do zatracenia kryteriów oceny odmienności niesionych przez rozmaite środowiska aspirujące do uzyskania praw grupowych, nie tylko zatem grupy etniczne, ale także inaczej identyfikowane „mniejszości”. W końcu, projekt ten, często kojarzony z drugim elementem zawartym w tytule konferencji, mianowicie z ponowoczesnością i jej zainteresowaniem tym, co zróżnicowane i partykularne, tym, co prowadzi do zanegowania „twardych”, ustalających się w dłu-

gim okresie sensów podstawowych terminów właściwych tradycji czy kulturze Zachodu, osadzony jest we właściwym Zachodowi sposobie myślenia, uzasadniany właśnie na jego gruncie i – paradoksalnie – rodzi niebezpieczeństwo głównie dla jego tożsamości.

2. Obserwatorzy brytyjskiego życia akademickiego stwierdzają, że dyskurs dotyczący miejsca imigrantów w życiu publicznym na Wyspach, toczący się od około sześćdziesięciu lat, przed trzydziestoma laty spotęgowany, prowadzony był jeszcze dwadzieścia lat temu głównie przy użyciu „kategorii rasowych”¹. Ten, jak niekiedy się podkreśla, „antykwaryczny” sposób refleksji, eksponujący nieistotny już w drugiej połowie XX stulecia „wymiar biologiczny”, miał zostać „wyparty” przez nowe ujęcie, korzystające nie z „zadawnionych” kategorii, lecz z kategorii nowych, wypracowanych przez nauki społeczne w ostatniej ćwierci XX wieku, a dotyczących zagadnień tożsamości grupowych i jednostkowych, etnicznych i kulturowych, także potrzeb, wyborów oraz praw (uprawnień) grupowych i jednostkowych². Ten nowy język, z którego nieco wcześniej zaczęli korzystać za Oceanem Atlantyckim zwłaszcza badacze kanadyjscy, jak Charles Taylor i Will Kymlicka, odnosząc go do zagadnienia „wielokulturowości”, został użyty w Wielkiej Brytanii między innymi w słynnym *Raporcie Parekha*, stanowiącym do dziś punkt odniesienia dla niemal wszystkich dyskutujących o tym zjawisku w kraju doświadczonym z jednej strony rozruchami wszczętymi w 2001 roku przez grupy imigrantów w miastach północnej Anglii, z drugiej zaś serią zamachów terrorystycznych w dniu 7 lipca 2005 roku, dokonanych przez dzieci przybyszów z Azji, przez obywateli brytyjskich wykształconych w tym kraju, mówiących po angielsku i pochodzących z tzw. klasy średniej, nie zmarginalizowanych zatem ani biednych³.

3. Lord Bhikhu Parekh, którego nazwisko wpisane jest w tytuł słynnego *Raportu*, absolwent m.in. Uniwersytetu w Bombaju, z pochodzenia Hindus, emerytowany profesor nauk politycznych Uniwersytetu w Hull, od 2003 roku członek Królewskiej Akademii Brytyjskiej, jest – co warto podkreślić – autorem nie tylko prac poświęconych Gandhiemu, ale także liberałowi-utylitaryście Jeremy’emu Benthamowi i twórcy pod-

¹ Rozważania tego rodzaju snuli w latach 1967–1988 m.in. Michael Banton (przede wszystkim *Race Reactions*, Tavistock, London 1967, *The Idea of Race*, Tavistock, London 1977, oraz *Racial Consciousness*, Longan, London and New York 1988) i John Rex (zwłaszcza *Race and Ethnicity*, Open University Press, Milton Keynes 1986, i *The Ghetto and the Underclass: Essays on Race and Social Policy*, Avebury, Aldershot 1988), eksponujący, obok problemu „rasowości”, także zagadnienie „klasowości” w związku z ruchami migracyjnymi i obecnością przybyszów z Azji, Karaibów i Afryki głównie w angielskich miastach; w tym okresie zwykle eksponowano postępujący proces asymilacji wszystkich przybyszów w drugim lub najdalej w trzecim pokoleniu dzięki sprawności brytyjskiego systemu edukacyjnego.

² Zob. w szczególności K. Malik, *The Meaning of Race*, Macmillan, London and Basingstoke 1996, *passim*, oraz W.F. Menski w kilku tekstach, zwłaszcza *Immigration and multiculturalism in Britain: New issues in research and policy*, „Bulletin of Asia-Pacific Studies”, XII/2002, s. 43–66.

³ By pojąć istotę tej dyskusji, należy przypomnieć, że według spisu z 2001 r. w Wielkiej Brytanii aż 92,1% stanowiła ludność biała (w tym prawie 4% nie-Brytyjczycy), a pozostałe 7,9% nie-biała (w tym Azjaci lub Azjaci brytyjscy, tj. przybysze z Indii, Pakistanu, Bangladeszu i inni – 4%, Chińczycy liczeni odrębnie – 0,4%, czarni lub „czarni Brytyjczycy” – 2%, inni – 0,4%, a 1,2% „ludność mieszana”, głównie potomkowie par, w których jeden z partnerów był biały, drugi zaś pochodził z Karaibów). Warto też zwrócić uwagę, że prawie 72% mieszkańców deklaruje się jako chrześcijaństwo, nieco ponad 3% jako muzułmanie, 1,1% jako wyznawcy hinduizmu, 0,7 – sikhizmu, 0,5 – judaizmu, a 0,3% buddyzmu (pozostałe 22,6% jako inne). Łącznie na prawie 59 milionów mieszkańców, 4,6 mln to „ludność kolorowa”, której populacja wzrosła w okresie od 1991 do 2001 roku o 50%. Dane przytaczam za: National Statistics (www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=273).

staw socjalistycznej doktryny interesującej szczególnie w XX wieku, mianowicie Karolowi Marksowi. Pod koniec lat 90. Parekh przewodniczył Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (Komisja na Rzecz Przyszłości Wieloetnicznej Brytanii) powołanej przez wpływowy, niezależny instytut badawczy Runnymede Trust, działający od trzydziestu sześciu lat na rzecz „sprawiedliwości rasowej”. W przygotowanym pod jego kierunkiem *The Report of the Future of Multi-Ethnic Britain (Raport o przyszłości wieloetnicznej Brytanii)* z 2000 roku, przedstawionym w wersji zrewidowanej w 2004 roku, ustalono, że Wielka Brytania ma się stać wieloetnicznym społeczeństwem nie ze względu na faktyczną, kształtującą się w długim przedziale czasowym, a choćby wymuszoną w minionych pokoleniach spójnię Anglików, Szkotów, Walijczyków, w pewnym zakresie Irlandczyków oraz mniej licznych przybyszów z różnych stron świata, lecz z uwagi na wielość aktualnie współegzystujących na ulicach, w domach i rodzinach tego kraju mieszkańców o rozmaitej tożsamości kulturowej, wyraźnie odmiennej od tej, która spaja jednak i upodabnia do siebie Anglików, Szkotów i Walijczyków, od wielu pokoleń współtworzących to, co nazywane jest przez autorów „brytyjskością” i egzystujących w „brytyjskiej” (nie „angielskiej”) „kulturze” od wieków.

Liczący 373 strony *Raport Parekha*, opierał się na sześciu tezach powszechnie uznawanych (choć coraz mniej bezkrytycznie po zamachach z 7 lipca) za fundamentalne dla tzw. ideologii wielokulturowości, niezwykle popularnej także poza Wielką Brytanią, głównie w tzw. środowiskach centrowo-lewicowych. Przytoczmy je *in extenso*, by unaocznić treść bardzo istotnych stwierdzeń (nazywanych w *Raporcie* „fundamentalnymi zasadami”) nie tylko stanowiących – jak już mówiliśmy – punkt odniesienia w dyskusjach prowadzonych do dziś, ale także w poszukiwaniach dotyczących „projektu wielokulturowego”:

„Po pierwsze, wszystkie jednostki są równie wartościowe bez względu na kolor skóry, płeć, pochodzenie etniczne, religię, wiek lub orientację seksualną i zasługują na takie same prawa (*claims*) do warunków koniecznych dla realizacji swoich możliwości przyczyniania się do wspólnego dobrobytu. Zasada równej wartości moralnej nie może zakorzenić się ani rozkwitnąć w strukturze o głębokich nierównościach ekonomicznych lub społecznych.

Po drugie, obywatele są zarówno jednostkami, jak i członkami partykularnych wspólnot religijnych, etnicznych, kulturalnych i regionalnych. Wielka Brytania jest zarówno wspólnotą obywateli, jak i wspólnotą wspólnot, społeczeństwem zarówno liberalnym, jak i wielokulturowym [zwróćmy uwagę już w tym miejscu na przeciwstawianie społeczeństw liberalnego i wielokulturowego w związku z identyfikacją ich składowych: jednostki lub wspólnoty o różnej tożsamości – przyp. B.Sz.], i wymaga jednania niezgodnych niekiedy żądań.

Po trzecie, skoro obywatele mają różne potrzeby, to ich równe traktowanie wymaga uwzględniania w pełni różnic ich dzielących. Jeśli równość nie uwzględnia istotnych różnic i prowadzi do jednakowego traktowania, to pojawia się niesprawiedliwość i nierówność; jeśli różnice ignorują wymagania równości, ich rezultatem jest dyskryminacja. Równość musi być definiowana z uwzględnieniem elementu kulturowego i realizowana w dyskryminujący, ale nie dyskryminacyjny sposób.

[Po czwarte,] Każde społeczeństwo, potrzebujące z jednej strony spójności, z drugiej zaś szacunku dla różnicowania, musi odnaleźć własną drogę kształtowania podziałów sprzyjających wspólnemu poczuciu przynależności oraz kreowania tożsamości jego członków.

Po piątę, chociaż każde społeczeństwo potrzebuje szeroko rozbudowanego zespołu wartości, wśród których prawa ludzkie stanowią niewielką, lecz ważną część, istnieje ryzyko zdefiniowania ich tak wąsko, że dalszy rozwój odbywa się bez reguł albo legitymowane sposoby życia są tłumione. Jeśli społeczeństwo uznaje za fundamentalne tak istotne wartości proceduralne, jak tolerancja, wzajemny szacunek, dialog i pokojowe usuwanie różnic są fundamentalne, a także tak

podstawowe normy etyczne, jak szacunek dla ludzkiej godności, równa wartość wszystkich, jednakowe warunki własnego rozwoju i jednakowe szanse życiowe, to musi ono również głęboko szanować różnice moralne oraz znajdować sposoby rozwiązywania nieuniknionych konfliktów. Zasady praw człowieka wyznaczają szeroki kontekst dla istnienia różnic, a zarazem dla wielości wartości, wokół których społeczeństwo może się jednoczyć.

Po szóste, rasizm, pojmowany jako podział ludzkości na stałe, zamknięte i niezmiennie grupy lub jako systematyczna dominacja pewnych grup nad innymi grupami, jest doktryną empirycznie fałszywą, logicznie niespójną i moralnie niemożliwą do zaakceptowania. Rasizm jest zjawiskiem subtelnym i złożonym. Może opierać się na kolorze [skóry] i cechach psychicznych, ale może być także ufundowany na kulturze, narodowości i sposobie życia; może eksponować równość, zarazem jednak ją osłabiając wskutek uznawania wyższości jednej z partykularnych kultur⁴.

Autorzy *Raportu* wskazują, że współczesne wieloetniczne społeczeństwo brytyjskie nie honoruje w pełni tych zasad, i przekonują, iż warunkiem jego rozwoju jest ich przyjęcie i realizacja za pomocą rozmaitych programów i agend rządowych, a nawet – co szczególnie istotne – przebudowa w ich duchu dominujących dotąd sposobów myślenia i definiowania tożsamości wszystkich mieszkańców Wysp Brytyjskich, a w perspektywie (Wielka Brytania wskazywana jest bowiem w związku z tym postulatem jako „przykład dla społeczeństw europejskich”) wszystkich mieszkańców Europy (chciałoby się postawić pytanie: czy również globu?). Co więcej, za konieczną uznali oni także zmianę języka służącego do opisu relacji między grupami, ponieważ język dotychczas dominujący miał „wzmacniać nieporozumienia konceptualne i polityczne. Takie terminy, jak »mniejszość« i »większość« oznaczały wszak stałe grupy oraz gubiły wielość i heterogeniczność charakterystyczną dla rzeczywistego życia”. Podobną uwagę odnosi się do innych, wciąż stosowanych, a dotychczas kluczowych terminów, jak „integracja” czy „grupa etniczna”; także one powinny być usunięte z języka, w którym prowadzony jest dyskurs w sferze publicznej, wymagający w szczególności ponownego przemyślenia historii Wielkiej Brytanii i jej tożsamości, kojarzonej z „brytyjskością”, zdaniem autorów podlegającą procesowi redefiniowania, uwzględniającemu „ustalenie równowagi” między zróżnicowaniem i równością, a także redukcję nierówności materialnych oraz budowanie „kultury praw człowieka”. Ostatecznie zatem wielokulturowe brytyjskie społeczeństwo przyszłości pojawić się ma dopiero wówczas, gdy rewizji ulegnie dominujące dotąd pojęcie „brytyjskości” (uzasadniające dominację ludzi o białym kolorze skóry), a zarazem, gdy historia Wysp będzie tak przedstawiana, by nie kojarzyła się już z dominacją „białych” i będącą ich udziałem dyskryminacją „innych”, uznawanych za „obcych”. *Raport Parekha* przekonuje więc, że „brytyjskość” (zdominowana w istocie przez wcześniejszą od niej „angielskość”, jednak – wbrew naszym zastrzeżeniom – postrzegana również krytycznie w zestawieniu z niewymienianą w raporcie „szkockością” i „walijskością”) posiada wyraźne konotacje „rasowe”, bo choć nie stawia wyraźnie warunku, że bycie Brytyjczykiem wymaga „bycia białym”, to w powszechnym mniemaniu pozostaje „zakodowana rasowo” (skądinąd warto odnotować, że autorzy raportu wskazują nie tyle na to, iż skojarzenie takie jest udziałem „białych Brytyjczyków”, ile że Azjatom i Murzynom pochodzącym z Karaibów „białość” ma się kojarzyć z kolonizacją imperialną przeszłością i w tej wersji nie jest dla nich atrakcyjna). Wielka Brytania przekształci się zatem w pewne siebie, żywotne, wielokulturowe i będące wzorem dla Europy „społe-

⁴ *The Report: Introduction*, www.runnymedetrust.org/projects/meb/reportIntroduction.html

czeństwo przyszłości”⁵, czerpiące z bogactwa swej różnorodności, stanie się „wspólnotą wspólnot”, a nie jedną wspólnotą z właściwymi jej wzorcami, o ile zostanie zniesiona zadawniona bariera w postaci „rasowo zorientowanej kultury politycznej i moralnej”, jednego „brytyjskiego stylu życia”, negującego wielość „stylów życia” inaczej uwarunkowanych kulturowo.

Interpretatorzy ożywionej dyskusji na temat wielokulturowości prowadzonej już po zamachach z 2005 roku podkreślają, że Parekh „wpisał się” w swoisty „ideologiczny trend” nazywany obecnie „polityczną poprawnością”, także z racji zainteresowań filozoficznych, ponieważ interpretuje wielokulturowość w sposób charakterystyczny dla jego reprezentantów. Jego krytycy, nazywani zwykle „zachowawczymi” z uwagi na związek z Partią Konserwatywną zwracają uwagę, że przeciwstawianie „wielokulturowości” i „brytyjskości” prowadzi do zakwestionowania właściwego Zachodowi i Wielkiej Brytanii dziedzictwa liberalnego, ocenianego przez Parekh krytycznie, w sposób, który razi każdego nieobytego z krytyką liberalizmu wykształconego Europejczyka. Parekh wciąż eksponuje „absolutyzm liberalizmu” i jego „skrajną nietolerancję”, zauważając, że z punktu widzenia liberalizmu (właściwego „białym Brytyjczykom”) tzw. kultury mniejszościowe „powinny być szanowane tylko wtedy, gdy stają się liberalne”. Liberalowie (lub – co na jedno wychodzi w analizach lorda Parekha – „biali Brytyjczycy” albo „piewcy brytyjskości”) przyjmują zatem „skrajną formę nietolerancji”, przejawiającą się w „braku szacunku dla tożsamości” tzw. kultur mniejszościowych. W tym samym tekście Parekha pojawia się fragment jeszcze bardziej wymowny, a odnoszący się wprost do zagadnień poruszanych w niniejszym opracowaniu, pokazujący bowiem jednoznacznie napięcie między „liberalną kulturą brytyjską” i „projektem wielokulturowym”:

„Wielokulturowość (*multiculturalism*) obnaża absolutystyczne pretensje liberalizmu i domaga się uznania, iż jego korzenie są przygodne w sensie historycznym i kulturowym. Ponieważ żadna kultura nie wyczerpuje całego zakresu ludzkich możliwości, wielokulturowość domaga się, aby liberalizm stał się także samokrytyczny i zaangażował się w otwarty dialog z innymi doktrynami i kulturami. Odrzuca on liberalne dążenie do monopolu na dobro moralne i do bycia ostatecznym arbitrem wszystkich wartości moralnych, jego prostacki (*crude*) i tendencyjny podział wszystkich sposobów życia na liberalne i nieliberalne oraz jego uporczywą tendencję do unikania dialogu z innymi kulturami poprzez postrzeganie ich jako nic innego, jak tylko kultury mniejszościowe, którym można »przyznać« takie prawa, jakie on sam określi”⁶.

Zwróćmy uwagę: Parekh nie tylko postuluje nie wprost udział wyznawców „kultur mniejszościowych” w określaniu praw, negując tym samym dotychczas obowiązujące zasady wyłaniania ciał przedstawicielskich, ale także atakuje liberalne pretensje kojarzone z ustalonym, nie tylko brytyjskim stylem uprawiania „polityki wolnościowej”, opartej na postrzeganiu jednostki jako jedyne istotnego elementu w poszukiwaniu

⁵ Wezwanie do zerwania z dawnym sposobem postrzegania imigrantów i czerpania z ich odmienności formułował kilka lat wcześniej Roger Ballard, który w pracy *Desh paradesh. The South Asians Presence In Britain* (London 1994) wzywał „rdzennych Brytyjczyków” do studiowania zwyczajów i obyczajów, a nawet stylów życia przybyszów z Azji, by następnie uwzględnić je w nowo budowanej „brytyjskości”, wolnej od wstecznej w istocie i „antykwarskiej” stałości.

⁶ B. Parekh (red.), *A Varied moral world [w:] Is Multiculturalism Bad for Women?*, J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum (red.), cyt. (z poprawkami ułatwiającymi uchwycenie kontekstu – B.Sz.) za: A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004, s. 118.

właściwej teorii politycznej oraz wskazuje, że wiedzą one w błędnym kierunku z punktu widzenia zwolenników wielokulturowości. Błąd ma polegać na roszczeniu, jeśli nie uzurpacji „liberałów” do przyznawania praw, które oni sami zakreślają dla zwolenników „kultur mniejszościowych”; przyznawania dokonującego się jednak zgodnie z wymaganiami równości możliwymi do uwzględnienia przez liberałów, w istocie ograniczającymi się do równości wobec prawa. Kontrargument Parekha jest bardzo interesujący: liberalizm, jak każda inna doktryna, jest osadzony w określonym miejscu i czasie, jest on – jak inne doktryny – wytworem partykularnej opcji i jako taki pozbawiony jest neutralności, jaka miała być jego właśnie udziałem. Tymczasem wielokulturowość nie jest kolejną polityczną doktryną i jako taka, wbrew zapowiedzi przedstawionej w *Raporcie*, nie może być zestawiana z projektem liberalnym; nie jest ona również „szkołą filozoficzną określającą miejsce człowieka w świecie, lecz perspektywą lub drogą prowadzenia życia przez człowieka”, która stawia w centrum trzy tezy: (1) człowiek żyje i rozwija się w środowisku kulturowym, określając zachowania i organizując relacje z innymi przy użyciu kategorii posiadających znaczenia zawsze warunkowane kulturowo; (2) różne kultury mają sobie właściwe systemy znaczeń i wizje dobrego życia, a każda z nich zdolna jest realizować jedynie część wielkiego systemu ludzkiej egzystencji, pogłębiając siebie i lepiej rozumiejąc, umacniając wyobraźnię i rozszerzając swoje horyzonty intelektualne i moralne jedynie w zetknięciu z innymi kulturami (żadna kultura nie jest najbardziej wartościowa, skoro każda jest ograniczona; „żadna kultura nie jest doskonała i nie ma prawa narzucać się innym, lecz powinna zmieniać się od wewnątrz”); (3) każda kultura jest wewnętrznie zróżnicowana (bo – jak napisze Parekh w innym tekście – każde społeczeństwo zawiera „elementy heterogeniczne” i dlatego każde jest „heterogeniczne kulturowo”, co jednak nie oznacza, że każde jest wielokulturowe, takimi bowiem mogą się stawać jedynie społeczeństwa przyjmujące wspomniane tezy⁷) i odzwierciedla stale toczący się dyskurs między różnymi obecnymi w niej tradycjami i kierunkami; z tego względu każda jest po części wielokulturowa zarówno w swych źródłach, jak i w swej konstytucji, by jednak w pełni się rozwinąć, powinna, a dotyczy to zwłaszcza kultury brytyjskiej, dostrzec, uwzględnić i wzmocnić te tradycje i kierunki, które uwydatniają jej wielokulturowy charakter. Spośród różnorodnych tradycji i kierunków obecnych w kulturze brytyjskiej należy uwydatniać i wzmacniać te, które skłaniają do przyjęcia „projektu wielokulturowego” i uzasadniają przemiany w strukturze reprezentacji politycznej, służbach publicznych, systemie sądowym, a przede wszystkim systemie edukacyjnym i wyznaniowym, by wreszcie i ostatecznie mogła być usunięta groźba „gettoizacji”, wiążąca się nieodmiennie z błędnym w istocie postulatem autonomii różnych kultur etnicznie warunkowanych w politycznej całości; całości, która ma być „wyłącznie polityczna”, nie jednoodna kulturowo.

I w końcu, a teza Parekha zdaje się w tym zdaniu sięgać skrajności, różnorodność wpisana w wielokulturowe społeczeństwo

„wymaga takich środków, jak prawa zróżnicowane w zależności od grup, do których są one adresowane, kulturowo zróżnicowanych zachowań policji i sądów, poparcia państwa dla instytucji mniejszości, wreszcie prawnie usankcjonowanego programu akcji afirmatywnej”⁸.

⁷ B. Parekh, *A Commitment to Cultural Pluralism*, kvc.minbuza.nl/uk/archive/commentary/parekh.htm

⁸ B. Parekh, *What is multiculturalism?*, www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm

Tylko dzięki zastosowaniu takich środków Wielka Brytania zdoła skutecznie przeciwdziałać wykluczeniu czy alienacji, które dotyczą członków wielu „kultur mniejszościowych” i stają się niekiedy powodem niebezpiecznych zaburzeń społecznych (przepowiadanych zresztą przez Parekha, a spełnionych zaledwie kilka lat później, bo zaraz po przekroczeniu progu XXI stulecia w kilku miastach angielskich). Żądanie Parekha – podającego wart przemyślenia kolejny argument: zachodzące przemiany, jak globalizacja, przekształcenia ustroju politycznego Wielkiej Brytanii i zwiększający się odsetek mieszkającej na Wyspach ludności kolorowej, podważają sens tradycyjnych kategorii, którym należy nadać nowe znaczenia, odzwierciedlające te „światowe tendencje”, bez wskazywania innych racji prócz zmiany historycznego, wyłącznie empirycznego kontekstu⁹ – łączy się zwykle w jego rozumowaniu z rozróżnieniem przejętym od Charlesa Taylora: nie idzie o uwzględnianie inności, ale o jej uznanie i szacunek dla niej. Właśnie w imię tego szacunku dla „mniejszości etnicznych” konieczne jest ich wspieranie, traktowanie nie na równi z grupą większościową, lecz jako szczególnych, służących rozwojowi całości, bo uświadamiających jej bogactwo i różnorodność. Właśnie w imię tego szacunku potrzebne jest również, jakże nieliberalne, żądanie uznania istnienia praw grupowych jako bardziej istotny niekiedy niż prawa jednostkowe.

W rozumowaniu Parekha znać ślad Hegłowski oraz wiele śladów Marksowskich, a podobne wpływy widoczne są w rozumowaniu kolejnego znanego w Wielkiej Brytanii zwolennika tak pojmowanej wielokulturowości. Tariq Modood, autor m.in. pracy *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain* (Edinburgh 2005), pomaga nam zrozumieć postulowaną przez Parekha „konieczną przemianę społeczeństwa brytyjskiego ku jego rozwojowi”, wskazując, że początkowo imigranci nie formułowali żądań politycznych, „wkomponowując” się (asymilując lub integrując) w struktury polityczno-prawną i kulturowo-edukacyjną Wielkiej Brytanii, z czasem jednak, wyraźnie od schyłku XX wieku, otwarcie – i wraz z innymi radykalnymi ruchami politycznymi epoki, jak ruch feministyczny – domagają się już uznania ich praw i przyznania należytej reprezentacji w organach władzy, a tym samym odpowiedniego udziału w sferze publicznej. Ich żądania nie ograniczają się tedy do „negatywnej tolerancji”, uznawania za równą każdej grupy etnicznej, definiowania równości w kategoriach indywidualnych i jednakowego traktowania przez organy władzy i normy prawne, ale zmierzają znacznie dalej: ku „nowej równości” i „publicznej etniczności”, ku temu zatem, co przekracza – właściwe dominującym dotąd ujęciom – traktowanie „etniczności” jako należącej do „sfery prywatnej” i wymaga jej uwzględniania w sferze publicznej (podobnie jak rzecz się ma z żądaniami dojrzałych ruchów feministycznych).

Modood często powołuje się na prace Johna Rixa, który już w połowie lat 80. głosił, że państwo winno fundować i wspierać szkoły nie ograniczające się do działalności edukacyjnej, ale realizujące też religijne i kulturalne potrzeby mniejszości etnicznych – a pogląd ten Rix opierał na analogii z aktywnością państwa w sferze gospodarczej (ograniczenie leseferyzmu miałoby zatem dotyczyć sfery kultury, dokładniej: swobody konkurencji rozmaitych wzorców kulturowych przez wzmocnianie „słabszych”; w ten sposób dystynkcja prywatne/publiczne miałaby zanikać w przypadku takich sfer, jak prawo, polityka, ekonomia czy „opiekuńczość państwa”, „sfer neutralnych”, w których miałyby zostać ustalony „abstrakcyjny” ład normatywny, przekraczający wszelkie „toż-

⁹ Zob. m.in. M. Krukowski, *Ta koszmarna brytyjskość*, „Nowe Państwo”, nr 43, 2000.

samości grupowe”)¹⁰. Po zamachach lipcowych Modood, profesor Uniwersytetu w Bristolu, wskazujący od co najmniej piętnastu lat na nieadekwatność modeli kreślonych przez niektórych teoretyków, „spychających” zagadnienia kulturowe, etniczne i religijne do „sfery prywatności”, a zarazem przekonujący, że brytyjski model wielokulturowości nie ma wiele wspólnego z dualizmem biali i czarni (i to nie tylko z uwagi na zróżnicowanie sposobów traktowania muzułmanów i Azjatów z jednej, czarnoskórych przybyszów z Karaibów i Afryki z drugiej, ale także ze względu na to, że istotniejszy niż „biologiczny” jest tutaj „czynn timer”)¹¹, zaznaczył w interesującym artykule noszącym znaczący tytuł *Multiculturalism or Britishness: a false debate*, opublikowanym w piśmie „Connections” (Winter 2004/2005), że kierujący agendą rządową Trevor Phillips, na którego często powołują się politycy konserwatywni, błędzi, twierdząc, iż alternatywą dla wielokulturowości jest opowiadanie się za „brytyjskością”. Modood zauważa, że większość wypowiadających się na ten temat (jak Taylor, Iris Marion Young, Kymlicka i – oczywiście – Parekh) przekonuje, że separatyzm wymagany jakoby przez wielokulturowość jest chybiony, a tożsamość może być zachowana także w wielokulturowym społeczeństwie przez ustanowienie ładu prawnego pozwalającego na pozostawianie we właściwych poszczególnym grupom, dla nich charakterystycznych systemach prawnych, przynajmniej gdy idzie o tzw. prawo osobowe, obejmujące m.in. sprawy rodzinne, małżeńskie i prawdopodobnie kwestie wyznania i sumienia (jak powiedzieliby niektórzy krytycy, postulowany system prawny miałby posiadać walor wyłącznie proceduralny, „przekraczający” wszelkie uwarunkowania kulturowe, i jako taki miałby być w szczególności „uwolniony” od uwikłania w dziedzictwo „brytyjskości”).

4. Po rozruchach z 2001 i zamachach z 2005 roku coraz częściej pojawiają się krytyki podejścia właściwego Parekhowi i Modoodowi, realizowanego przez agendy gabinetu laburzystów. W szczególności John O’Sullivan zwrócił uwagę na istotny dla zagadnień wielokulturowości kontekst wynikający z zamachów lipcowych, wskazując w tekście *The real British disease*, że zostały one dokonane przez mężczyzn z niebiednych i nierozbitych rodzin muzułmańskich emigrantów osiadłych w Yorkshire, nie pochodzących z oddzielnego kulturowo świata, lecz z samego serca Anglii. O’Sullivan

¹⁰ J. Rex, *The Concept of Multi-cultural Society*, University of Warwick 1985, zwłaszcza s. 8. Bliskie nie tylko Rexowi, ale także sławniejszym od niego, a działającym poza Wielką Brytanią, Johnowi Rawlsowi (przynajmniej w pewnym okresie twórczości) i Jürgenowi Habermasowi, marzenie zbudowania „ładu konstytucyjnego” wolnego od uwarunkowań etniczno-kulturowych, nie jest jednak możliwe do spełnienia i to nie tylko w społeczeństwach zdominowanych przez prawo stanowione, ale także uwzględniających znaczenie precedensów i zwyczajów, z czego zdali sobie sprawę zarówno Rawls, jak i Habermas. Niemiecki filozof uznał, że wspomniane uwarunkowania wyznaczają horyzont, w którym są interpretowane wszelkie, nawet najbardziej abstrakcyjne zasady konstytucyjne.

¹¹ T. Modood, *Multiculturalism and the Public Sphere. Racial Equality and Multiculturalism in Britain: The Progressivist Bias Against Some Minorities*, www.psa.ac.uk/cps/1996/moho.pdf

Modood wspomina jednak w innych pracach o „dualizmie” panującym wśród imigrantów, ale nie o takim, który miałby eksponować ich różność względem białych mieszkańców Wielkiej Brytanii; „dualizm” ten, także przekraczający „czynn timer rasowy”, miałby odzwierciedlać różnice dzielące przybyszów z Bangladeszu, Pakistanu i Karaibów od przybyszów z Indii i Chin, o ile bowiem pierwsi wciąż mają kłopoty ekonomiczne i zwykle żyją na progu ubóstwa, o tyle drudzy radzą sobie znakomicie, a nawet przewyższają ekonomicznie wielu białych. W końcu Modood zauważa, że stosunek „białych Brytyjczyków” do przybyszów jest również „dualny”, gdyż daleko lepiej są oni nastawieni do czarnych przybyszów z Karaibów niż do Azjatów, czego świadectwem ma być m.in. wielość „biało-czarnych małżeństw” (tegoż, *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship*, Trentham Books 1992, *passim*).

przekonywał, a jego zdanie zaczęło podzielać wielu publicystów wywodzących się nawet z tzw. kręgów centrowo-lewicowych, że projekt wielokulturowy – eksponujący tezę o „naturalnym procesie” ubogacania „brytyjskości” przez elementy „kultur imigranckich” – nie sprawdził się, skoro zamachowcy rekrutowali się spośród „młodych Brytyjczyków zmienionych [przecież] w dżihadowców i »masowych morderców«”. Brytyjczycy prowadzili dotąd debatę z dwoma uczestnikami zbiorowymi: ton nadawali naukowcy, urzędnicy, centrowlewicowi politycy, przywódcy grup mniejszościowych i rozmaite związane z nimi *think tanki* opierające się na ustaleniach zawartych nie tylko w *Raporcie Parekha* i na wynikach innych jeszcze raportów (dwóch przygotowanych przez komisje działające pod kierunkiem Cricka na temat edukacji obywatelskiej i naturalizacji, a także MacPhersona dotyczący „instytucjonalnego rasizmu” w policji i Cattle’a o przyczynach niepokojów rasowych w miastach północnej Anglii). Zwracając uwagę, że argumenty podawane przez wymienionych nie interesowały w istocie drugiego uczestnika, określanego mianem „szerokiej opinii publicznej”, kojarzonego z „białą większością”, jako że opierały się one na negacji w punkcie wyjścia idei „jednej publiczności brytyjskiej” (*single British public*) i przyjmowały za pewnik tezę o istnieniu od wielu lat – i to w sposób nieunikniony i niemożliwy do odwrócenia – wielokulturowego społeczeństwa, obcy „szerokiej publiczności” uczestnicy debaty z góry odrzucili możliwość jakiegokolwiek uprzywilejowania „*native*” *British culture* względem kultur „przybyłych niedawno” wraz z kolejnymi falami migracyjnymi. O’Sullivan zwracał uwagę głównie na *Raport Parekha* i kluczową dla niego tezę, iż jakiegokolwiek wywyższenie którejś z kultur partykularnych jest równoznaczne z rasizmem; za niesłuszną, empirycznie sfalsyfikowaną uznał też tezę, że szkoły i policja, urzędy lokalne i inne instytucje społeczne powinny zostać, zgodnie z postulatami *Raportu*, tak zreorganizowane, by uwzględniać „mozaikę” rozmaitych wspólnot kulturowych i dzięki temu akomodować je do brytyjskiego systemu politycznego. Tymczasem, zwraca uwagę autor, niektóre kulturowo uzasadnione praktyki i idee, jak poligamia czy zabijanie odszczepieńców, były (i są) radykalnie sprzeczne z „liberalnym i postępowym” punktem widzenia brytyjskiej większości, dostrzegającej sprzeczności i niebezpieczeństwa dla „liberalnej wersji wspólnej kultury” w rozumowaniu zwolenników wielokulturowości. Z punktu widzenia „opinii publicznej” nadający ton debacie centrowlewicowi intelektualiści i politycy są hipokrytami, którzy w istocie miast inspirować politykę rządu, raczej kontestują wszelką politykę. Dla ich krytyków (wśród których szczególną rolę odgrywa wpływowy przedstawiciel konserwatywnego ugrupowania torysów Norman Tebbit) Wielka Brytania jest nie tyle społeczeństwem wielokulturowym, ile (zaledwie) wieloetnicznym, i jako taka jest jednoczona przez wspólną jego członkom kulturę i oparty na niej system prawny. Koronny argument tej grupy uczestników debaty dotyczy stosunkowo niewielkiej liczby przedstawicieli mniejszości etnicznych w kraju (przypomnijmy, zaledwie 8%) oraz znajomości przez niemal każdego z nich języka angielskiego; wniosek, jaki wyprowadzają, dotyczy mylnego opisywania Wielkiej Brytanii jako kraju wielokulturowego i w związku z tym zbędnego forsowania idei opartych na takim opisie m.in. przez grupę zwolenników podejścia charakterystycznego dla Parekha¹².

Z kolei w tekście Patricka Westa opublikowanym w piśmie wydawanym przez niezależny *think tank* Civitas: the Institute for the Study of Civil Society, noszącym tytuł

¹² „New Criterion”, vol. 24, September 2005, s. 16.

The Poverty of Multiculturalism (Multiculturalism can be fatal. The revolt of the civilised against civilisation), znajdujemy dystynkcję „miękkiego” (*soft*) i „twardego multikulturalizmu” (*hard multiculturalism*). Wielokulturowość, wbrew zastrzeżeniu Parekha, została uznana za „doktrynę polityczną”, która w wersji „miękkiej” wyklucza możliwość dyskryminowania mniejszości etnicznych i zakłada tolerancję wobec właściwych im zwyczajów, natomiast w wersji „twardej” uznaje wszystkie kultury za równe (żadna kultura nie jest „wyższa” niż inne) i wymaga nie tylko tolerowania każdej z nich, ale także wspierania dzielących je różnic¹³. To prowadzi niektórych zachodnich intelektualistów, nazywających się zwykle postępowymi, do tezy, iż biali Europejczycy, opierający myślenie na ideałach oświecenia, zwłaszcza wolności, demokracji i równości, oraz wymagający wspierania różnic w różnych (i równych kulturach), w istocie sięgają jednak po uzasadnienia oparte na tradycji jednej kultury; ci intelektualiści mają zwracać uwagę, że każdy Europejczyk, który nie wyznaje „twardej wielokulturowości”, podejmuje „rewoltę cywilizowanego przeciwko cywilizacji”¹⁴ albo „sprzeciw wobec oświecenia”¹⁵; ci jednak intelektualiści mają być zarazem odpowiedzialni za politykę realizowaną przez ostatnie 30 lat w Wielkiej Brytanii, „wspieraną finansowo przez państwo politykę wielokulturowości”, która w takich miastach, jak Bradford, Burnley i Oldham doprowadziła do pogłębienia linii podziału między białymi i Azjatami oraz sprawiła, że biali mieszkańcy tych miast zaczęli wskazywać na ich dyskryminację przez władze lokalne zdominowane przez przedstawicieli Azjatów¹⁶. Wniosek Westa, usiłującego dowieść, że społeczeństwo wielokulturowe w obu znaczeniach terminu zmierza do samounicestwienia wskutek zatracania „wspólnoty wartości” lub „wspólnoty znaczeń”, jest istotnie dramatyczny:

„wspierana przez 30 lat wielokulturowość w istocie umocniła myślenie w kategoriach rasowych oraz wzmogła napięcia między poszczególnymi rasami (...). Fakt, że działający w Londynie w dniu 7 lipca i usiłujący podjąć podobne próby dwa tygodnie później urodzili się i wychowali w Wielkiej Brytanii, korzystając z poparcia państwa brytyjskiego w zakresie umacniania swych odmienności, ilustruje nie tylko to, jak decydujące są następstwa »twardego multikulturalizmu«, ale i jak są one »śmiercionośne«”¹⁷.

West wskazuje na jeden jeszcze paradoks wielokulturowości: koncepcja wypracowana w tradycji europejskiej, niespotykana w innych kulturach¹⁸, staje się

„wyzwaniem dla wartości Zachodu. Obecnie respektujemy własną kulturę: zarówno jako ludzie Zachodu, jak i jako Brytyjczycy. Zachodnia kultura ma bogatą i szacowną tradycję liberalizmu społecznego, zgodnie z którym każdy z nas posiada tak rozległą sferę wolności, jaka daje się pogodzić z podobną sferą wolności innych [jednostek], dzięki czemu każdy może dążyć do zrealizowania swoich potrzeb, nie obawiając się ingerencji ze strony państwa, mając takie same uprawnienia i mogąc uczestniczyć w swoistych ceremoniach kulturalnych. W naszych czasach chlubiśmy się tradycją oświeceniową z jej aspiracjami (...), odwołujemy do »brytyjskości« przesiąkniętej podobnymi aspiracjami, a nawet jesteśmy z niej dumni, nie dostrzegając zagrożeń”¹⁹ (...), polega-

¹³ www.spiked-online.com/Articles/0000000CAD9C.htm, s. 3–4.

¹⁴ Tamże, s. 16.

¹⁵ Tamże, s. 5.

¹⁶ Tamże, s. 47.

¹⁷ Tamże, s. 8–9.

¹⁸ Tamże, s. 35.

¹⁹ Tamże, s. 2.

jących we współczesnej również Brytanii na orzekaniu niższych kar za morderstwo usprawiedliwiane racjami tkwiącymi w kulturze mniejszości etnicznej²⁰.

Choć zgodnie z „ideałami oświecenia”, tak bliskimi również Brytyjczykom, w jednolitym systemie prawnym każdy, kto popełnia zabójstwo, winien podlegać karze zasadniczo w jednakowej wysokości, bez uwzględnienia jego uwikłania kulturowego, w wielokulturowej Brytanii uwzględnia się obce tej tradycji myślenia tzw. zabójstwa honorowe i orzeka niższe kary wobec morderców kobiet pochodzących z Azji, gdy tłem czynu jest wstyd, jaki przyniosły rodzinie.

Jak mają się do siebie spostrzeżenia i dystynkcja Westa i znane w literaturze różnienia wprowadzone przez Charlesa Taylora? Taylor stwierdza, że współcześnie prowadzone są dwie odmienne w istocie polityki: ta, która zakłada równą godność i prawa jednostek (i która ma spychać ludzi w kierunku asymilacji na warunkach wskazywanych przez „kulturę dominującą”), oraz ta, za którą sam optuje, mianowicie polityka różnicy (eksponująca odmienną tożsamość jednostek i grup, znosząca znaczenie polityczne „kultury dominującej”). Być może samo przeciwstawienie tych dwóch polityk może razić polskiego czytelnika, przyzwyczajonego do myśli, że to, co liberalne, zapewnia jednostce realizację jej potrzeb w istocie najbardziej nawet partykularnych i intymnych. Jednak West, podobnie jak Taylor (choć daleko bardziej krytycznie), zdaje się wskazywać, że liberalny projekt wielokulturowości obciążony jest słabością właśnie wskutek odwoływania się do równej godności i praw jednostek, godności stanowiącej punkt oparcia dla indywidualnych praw człowieka, a także, i tu kolejny paradoks, dla istotnego na kontynencie (przynajmniej w tzw. krajach katolickich) nauczania społecznego Kościoła rzymskiego. Jednak obaj wspomniani autorzy zdają się przekonywać, że mający proceduralny w istocie charakter liberalizm (z jego akcentem na godność i prawa jednostki) jest jedynie pozornie neutralny, stanowi bowiem produkt partykularnej kultury zwanej zachodnią. Tak pojmowany liberalizm nie da się „stosować niewinnie w sytuacji, gdy w grę wchodzi kultura i grupy preferujące raczej cele kolektywne niż jednostkowe”, należy zatem odnaleźć inny wzorzec, być może także (i wbrew Parekhowi) nazywany liberalnym, „który honoruje kolektywne cele różnych grup kulturowych”, a nawet dopuszcza „sytuację interwencji na rzecz kultur zagrożonych zniknięciem”²¹, negując zatem ideał równości kojarzony z „liberalizmem dawnym”. Otóż West, optujący z zastrzeżeniami za „miękką wielokulturowością”, zdaje się bronić „dawnego liberalizmu”, neutralnego w tym sensie, że nie preferującego żadnej jednostki lub grupy, lecz zapewniającego bezpieczeństwo każdej. Taka treść liberalizmu jest, być może, właściwa liberalizmowi w wersji brytyjskiej, opartej przecież na ustaleniach angielskich myślicieli XVII wieku i szkockich XVIII wieku, zatem w wersji dawnej, nieodpowiadającej jeszcze „społeczeństwu wielokulturowemu” przyszłości (lecz czy również teraźniejszości?), mającej coś z „miękkiej brytyjskości”. Inaczej Taylor, jednak marzący o „nowym liberalizmie”, liberalizmie o innym typie równości, który uwzględnia kilkanaście elementów polityki wielokulturowości zestawio-

²⁰ Tamże, s. 42–44 z licznymi przykładami uzasadniającymi tezę o mniejszej ochronie pokrzywdzonych popełniających „przewinienie obyczajowe lub religijne” nieznane Anglikom.

²¹ A. Szahaj, *E pluribus unum?*..., s. 25–26, z powołaniem na Taylora, który nie optuje jednak za tezą o bezwarunkowej równości wszystkich kultur, opowiada się natomiast za otwartością na ich wartości, pozwalającą na „zlewanie się” horyzontów różnych kultur.

nych ongiś przez Kymlickę²², wpisanych w projekt przedstawiony w *Raporcie Parekha*, a realizowanych niemal w pełni przez rząd brytyjski w ostatnich latach.

5. Na zakończenie podajmy jeszcze jeden wątek kojarzony w literaturze zaliczanej do tzw. współczesnej filozofii polityki związany nie tylko z zagadnieniem wielokulturowości, jak wcześniej omówione przekraczający w istocie granice Brytanii, ale także tytułowej dla tej konferencji ponowoczesności. Michael Walzer, jeden z najbardziej znanych przedstawicieli środowiska zwanego zwykle komunitariańskim, odnosząc się głównie do amerykańskiej formy tolerancji, zogniskowanej „raczej na prywatnych wyborach i stylach życia jednostek niż grupowych formach życia różnych wspólnot”, zajmując się społeczeństwem amerykańskim jako „prawdopodobnie najbardziej indywidualistycznym społeczeństwem w dziejach ludzkości”, wskazywał, że dla rozmaitych grup kulturowych (etnicznych, rasowych i religijnych)

„realną alternatywą dla wielokulturowej tolerancji nie jest silny, wyraźnie zdefiniowany amerykańizm (...), ale pusty bądź nasycony przypadkowymi treściami indywidualizm, wielki odpływ szczątków ludzkich wspólnot od każdego twórczego centrum”.

Co więcej, Walzer zauważa i analizuje zjawisko na pierwszy rzut oka zadziwiające: oto, jak pisze,

„wbrew pozorom najistotniejszym konfliktem w takim społeczeństwie nie jest dziś ten, który toczy się między wielokulturowością a jakąś formą kulturowej hegemonii lub homogeniczności czy między pluralizmem i jednorodnością, jednością i wielością. Jesteśmy uwikłani w swoiście modernistyczny i postmodernistyczny konflikt między różnorodnością grup i jednostek. I jest to konflikt, w którym nie mamy innego wyjścia, jak uznać wartość obu ścierających się stron. Rozpatrywane łącznie oba pluralizmy są całkowicie zgodne ze wspólnymi prawami i obowiązkami obywateli demokratycznego państwa”²³.

Zwróćmy w pierwszej kolejności uwagę na ostatnie stwierdzenia Walzera i podkreślmy rolę powszechnie obowiązujących, skoro wspólnych, praw i obowiązków „podwójnie zróżnicowanych” obywateli najbardziej bodaj zindywidualizowanego współczesnego społeczeństwa (a nawet, jak chce Walzer, najbardziej zróżnicowanego w dziejach ludzkości), by zauważyć kierunek poszukiwań, które będą zmuszeni podjąć zwolennicy wielokulturowości także w Wielkiej Brytanii.

Współczesna Wielka Brytania może podążyć w kierunku wskazanym przez Walzera w odniesieniu do USA: każda z dwóch popularnych na Starym Kontynencie form tolerancji, uznawanych przez Walzera za „najważniejsze projekty nowoczesnej polityki demokratycznej”: indywidualna asymilacja i uznanie grupowej odrębności, straci w dłuższej perspektywie zastosowanie; i próby włączania jednostek w nurt życia społecznego, i separacja, która wiązała się z gwarantowaniem każdej (lub niemal każdej) grupie „jako całości własnego głosu, miejsca i instytucji politycznych”²⁴, nie będą na dłuższą metę projektami zadowalającymi. I choć „koegzystencja silnych grup i wol-

²² Elementami tymi są m.in.: uprzywilejowanie mniejszości w różnego typu procedurach kwalifikacyjnych, gwarancja miejsc we władzach ustawodawczych, o którą szczególnie dopominał się Parekh, rewizja programów nauki historii i literatury, tolerancja w sprawach ubioru, trening multikulturowy dla policji i służby zdrowia, dwujęzyczna edukacja dzieci (pełną listę zestawia za: W. Kymlicka, *Finding our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, Oxford 1998, A. Szahaj [w:] *E pluribus unum?*..., s. 33).

²³ M. Walzer, *O tolerancji*, tłum. T. Basznia, PIW, Warszawa 1999, s. 125–126.

²⁴ Tamże, s. 105.

nych jednostek (...) jest trwałym znamięm nowoczesności”, to – zdaniem Walzera – zostanie ona zrealizowana wedle trzeciego modelu, nazywanego ponowoczesnym właśnie.

„W społeczeństwach imigranckich [a także w państwach narodowych, które znajdują się obecnie pod stałym naporem grup emigranckich, a taki jest – jak się wydaje – przypadek brytyjski, pomijając w tym miejscu złożoność treści skrywających się pod przymiotnikiem „narodowy” – przyp. B.Sz.] ludzie zaczynają doświadczać czegoś, co można by scharakteryzować jako życie bez wyraźnych granic i bez trwałych czy jednorodnych tożsamości. Odmienność w owych społeczeństwach jest niejako rozproszona, co sprawia, że można ją spotkać wszędzie każdego dnia. Jednostki uwalniają się od swoich zaściankowych uwikłań i obcuja swobodnie z członkami większości, ale niekoniecznie asymilują się, przyswajając sobie wspólną tożsamość. Wpływ, jaki grupy wywierają na swoich członków, jest słabszy niż kiedykolwiek wcześniej, ale więzi grupowe nie zostają całkowicie zerwane. Prowadzi to w rezultacie do nieustannego mieszania się jednostek o niejednoznacznie określonych tożsamościach, do zawierania mieszanych małżeństw i w konsekwencji do nasilania się zjawiska wielokulturowości, której przejawy można zaobserwować nie tylko na poziomie społeczeństwa jako całości, ale także w obrębie coraz większej liczby rodzin, a nawet jednostek. Tolerancja zaczyna się teraz już w domu, gdzie często musimy zawierać etniczne, religijne czy kulturowe kompromisy z naszymi małżonkami, teściami i dziećmi – a także z własnymi, poskładanymi z różnorodnych tożsamości albo wewnętrznie podzielonymi jaźniami”²⁵ [podkr. – B.Sz.]

Bibl. Jęg.

Zdaniem Walzera, po kilku pokoleniach jednostki, które zerwały dawne więzi łączące je z ich grupami kulturowymi i zbudowały „swoje »jaźnie« z fragmentarycznych pozostałości dawnych kultur i religii”, będą zdolne do zawierania już tylko „doraźnych sojuszy” między sobą; sojuszy, „które mogą bardzo łatwo się rozpaść gdy tylko pojawią się inne, bardziej atrakcyjne możliwości. Czy w takich okolicznościach tolerancja i nietolerancja”, kwestie kluczowe w dominujących w naszych jeszcze czasach sporach publicznych, „nie ustąpią miejsca czysto osobistym sympatiom i awersjom? (...) Patrząc z tej perspektywy, trudno dostrzec jakieś widoki na przyszłość dla rządów tolerancji” – stwierdzenie niezwykle kontrowersyjne w kraju, w którym wciąż toczą się spory o granice tolerancji i treść dość dowolnie definiowanej nietolerancji. Najważniejsze dla nas stwierdzenie pojawia się jednak w takim oto ujęciu: ponieważ bliźni, po prostu inni, każde – można by rzec – „nie-ja”, nie będą się już pojawiali (jak dawniej) „w łatwo rozpoznawalnych kostiumach”, kostiumach – dodajmy – tożsamości i lojalności grupowych, „nasze reakcje nie będą miały stałego wzorca”²⁶. Jakże zatem możliwe będzie stałe, powszechnie obowiązujące, wspólne prawo, skoro zabraknie takiego „stałego wzorca”, wzorca znanego pokoleniom wcześniejszym: przednowoczesnym i nowoczesnym? Na czym, po jego zaniku, po usunięciu wszelkich jego uzasadnień, będzie można wesprzeć owo wspólne prawo, będące wszak nadzieją nie tylko Walzera, ale także – przypomnijmy nazwisko jeszcze bardziej znane – Johna Rawlsa?

Wydaje się, że pytanie to staje się aktualne również w dzisiejszej Wielkiej Brytanii. Powtórzmy fragment rozważań poświęconych określeniu wielokulturowości danemu przez Parekha: każda kultura jest wewnętrznie zróżnicowana i odzwierciedla toczący się dyskurs między różnymi tradycjami i kierunkami; z tego względu każda jest po części wielokulturowa zarówno w swych źródłach, jak i konstytucji; by jednak w pełni

²⁵ Tamże, s. 107–108.

²⁶ Tamże, s. 108–109.

się rozwinąć, powinna ona dostrzec to, uwzględnić i wzmocnić te tradycje i kierunki, które uwydatniają jej wielokulturowy charakter. Różnorodność tradycji i kierunków obecnych w zróżnicowanej kulturze powinna znaleźć odzwierciedlenie w jej reprezentacji politycznej, służbach publicznych, sądach, a przede wszystkim w systemie edukacyjnym i wyznaniowym, by wreszcie i ostatecznie mogła być usunięta groźba „gettoizacji”, wiążąca się ze staraniami o ustalenie i zachowanie autonomii różnych kultur etnicznie warunkowanych w politycznej całości. Jeśli spogląda się z tego punktu widzenia, a powtórzmy raz jeszcze, że ten właśnie punkt widzenia obowiązywał także w poczynaniach rozlicznych brytyjskich agend rządowych w ostatnich dziesięciu latach, nie dziwi, że zaczyna być stawiane pytanie o to, czy brytyjski system prawny nie straci swej jednolitości, gdy – zgodnie z postulatem zawartym w *Raporcie Parekha* – uwzględniane będą rozmaite tradycje prawne i włączane do jednolitego dotąd systemu? Przykłady, potwierdzające obawy, że narasta niebezpieczeństwo pojawiania się wielości praw osobowych zwykle uzasadnianych religijnie (jakich wiele głównie w krajach afrykańskich) i negacji powszechnie obowiązującego, można by już mnożyć (dość wspomnieć precedensowe orzeczenie w sprawie *Ali vs. Ali* wydane w 2000 roku przez londyński High Court)²⁷.

²⁷ Zob. np. „Family Law Review”, nr 1, 2000.